G. A. Cohen

¿Por qué no el socialismo?

Traducido por Verónica Sardón

katz discusiones

Primera edición, 2011

© Katz Editores
Sinclair 2949, 5º B
C1427BXF-Buenos Aires
Calle del Barco Nº 40, 3º D
28004-Madrid
www.katzeditores.com

Título de la edición original: *Why not socialism?*
© 2009 by Princeton University Press
Princeton, New Jersey

ISBN Argentina: 978-987-1566-54-9
ISBN España: 978-84-92946-13-6

1. Socialismo. I. Sardón, Verónica, trad. II. Título
CDD 320.531

El contenido intelectual de esta obra se encuentra protegido por diversas leyes y tratados internacionales que prohíben la reproducción íntegra o extractada, realizada por cualquier procedimiento, que no cuente con la autorización expresa del editor.

Diseño de colección: tholön kunst

Impreso en España por Romanyà Valls S.A.
08786 Capellades

Depósito legal: B-6313-2011

Índice

7 Advertencia
9 I. El campamento
15 II. Los principios que se concretan en el campamento
39 III. ¿Es deseable este ideal?
45 IV. ¿Es factible este ideal? Los obstáculos en su camino, ¿son cuestión de egoísmo humano o de una tecnología social pobre?
63 V. Coda
65 Agradecimiento

Advertencia

La pregunta que da título a este breve libro no se plantea con una intención retórica. Comienzo presentando lo que creo que es un caso *preliminar* convincente en favor del socialismo, y luego me pregunto por qué es posible que ese caso se considere *meramente* preliminar –esto es, por qué es posible que finalmente sea desechado–: trato de ver cómo resiste el caso preliminar ante una mayor reflexión.

Para resumir más detalladamente: en el capítulo I describo un contexto, llamado "el campamento", en el que la mayoría de las personas, creo, claramente preferiría un modelo de vida socialista entre las alternativas factibles. El capítulo II especifica dos principios, uno de igualdad y otro de comunidad, que se aplican en el campamento y cuya aplicación explica, o así lo creo, por qué el modelo de organización del campamento resulta atractivo. En el capítulo III pregunto si esos principios también hacen

deseable el socialismo (para toda la sociedad). Pero en el capítulo IV también pregunto si el socialismo es *factible* si se consideran las dificultades que enfrenta el proyecto de promover sus principios no en una escala pequeña, en el marco de tiempo y espacio limitados de un campamento, sino para la sociedad en su conjunto y de manera permanente. El capítulo V es una breve coda.

I
El campamento

Usted y yo y muchas otras personas nos vamos de campamento. No hay jerarquías entre nosotros; nuestro objetivo común es que cada uno lo pase bien, haciendo, en la medida de lo posible, las cosas que más nos gusta hacer (algunas de las cuales haremos juntos, otras por separado). Tenemos elementos con los que llevar a cabo nuestro proyecto: por ejemplo, tenemos ollas y sartenes, aceite, café, cañas de pescar, canoas, un balón de fútbol, naipes y otras cosas por el estilo. Y como es habitual en los campamentos, aprovechamos esos elementos de manera colectiva: aunque son de propiedad privada, esos objetos están bajo control colectivo en el transcurso de toda la excursión, y nos hemos puesto de acuerdo respecto de quién los va a usar y cuándo, en qué circunstancias y por qué. Alguno pesca, otro prepara la comida y otro cocina. La persona que odia cocinar pero que disfruta lavando los platos puede lavar

los platos, y así sucesivamente. Entre nosotros hay muchas diferencias, pero nuestros acuerdos mutuos y el espíritu de la empresa garantizan que no haya desigualdades respecto de las cuales alguien pueda plantear una objeción de principios.

Habitualmente es cierto que en los campamentos, y en muchos otros contextos más pequeños, las personas cooperan en el marco de una preocupación común para que, en la medida de lo posible, todos tengan la misma oportunidad de prosperar y de relajarse, con la condición de que contribuyan según su capacidad a que otros prosperen y se relajen. En estos contextos, la mayoría de las personas, incluso la mayoría de los partidarios del *anti*igualitarismo, aceptan normas de igualdad y reciprocidad, y de hecho las dan por sentadas y de una manera tan taxativa que en excursiones de ese tipo nadie las cuestiona: cuestionarlas sería contradictorio con el espíritu de la excursión.

Es posible imaginar un campamento en el que todos afirmen sus derechos sobre los objetos del equipamiento y sobre las habilidades que aportan, y en el que tenga lugar una negociación con respecto a quién va a pagar, cuánto y a quién, para que, por ejemplo, se le permita utilizar un cuchillo para pelar las patatas, y cuánto les va a cobrar a otros

por esas patatas ya peladas que él compró sin pelar a otro campista, y así de seguido. Un campamento podría basarse en los principios del intercambio de mercado y en la propiedad estrictamente privada de los elementos necesarios.

Ahora bien, la mayoría de las personas hallarían odiosa esa situación. La mayor parte se sentiría más atraída por el primer modelo de campamento, fundamentalmente por razones de camaradería, pero también, hay que señalarlo, por razones de eficiencia. (Estoy pensando en los exorbitantes costes de transacción que habría en un campamento estilo mercado. Se pasaría demasiado tiempo negociando y al acecho de posibilidades más lucrativas.) Y esto significa que la mayoría de las personas se sienten atraídas por el ideal socialista, al menos en ciertos contextos restringidos.

Para reforzar este punto, he aquí algunas conjeturas sobre cómo reaccionarían la mayoría de las personas en varios escenarios de campamento imaginables:

a) A Harry le encanta pescar y es muy bueno pescando. Por lo tanto, pesca, y aporta, más peces que otros pescadores. Harry dice: "La forma en que estamos organizando las cosas es injusta. Cuando cenamos debería tocarme el mejor pescado. Sólo

debería tocarme perca, no la mezcla de perca y bagre que todos hemos estado comiendo". Pero sus compañeros campistas le responden: "Por el amor de Dios, Harry, no seas tan imbécil. No sudas ni te esfuerzas más que el resto de nosotros. Es cierto que eres muy bueno pescando. No te negamos ese don especial, que de hecho es una fuente de satisfacción para ti, pero, ¿por qué deberíamos *recompensarte* por tu buena fortuna?".

b) Después de un recreo de tres horas dedicado a la exploración personal, una excitada Sylvia vuelve al camping y anuncia: "He encontrado un manzano enorme, lleno de manzanas perfectas". "Genial –exclaman los otros–, ¡ahora todos podremos comer compota de manzana, tarta de manzana y strudel de manzana!". "Claro, siempre y cuando –responde Sylvia– reduzcáis mi carga de trabajo, y/o me deis más espacio en la carpa, y/o más tocino en el desayuno." A los otros les resulta indignante su pretensión de (algo así como) la propiedad del árbol.

c) Los participantes en la excursión pasean por un sendero en el que descubren un montón de frutos secos abandonados por alguna ardilla. Sólo Leslie, dotada desde siempre con muchas aptitudes y capacidades, sabe cómo abrirlos, pero quiere cobrar por compartir esa información. Los campistas no ven

ninguna diferencia importante entre su exigencia y la de Sylvia.

d) Morgan reconoce el camping. "Ey, aquí acampó mi padre hace treinta años. Aquí es donde cavó un pequeño estanque especial, del otro lado de esa colina, y lo llenó de un pescado especialmente bueno. Papá supuso que yo podría venir aquí de campamento algún día, e hizo todo eso para que yo comiera mejor mientras estoy aquí. Genial. Ahora puedo comer mejor comida que la que tenéis vosotros". El resto frunce el ceño, o sonríe, ante la codicia de Morgan.

Por supuesto, no a todo el mundo le gusta ir de campamento. Yo mismo no lo disfruto demasiado, porque no soy muy aficionado al aire libre, o por lo menos no soy muy aficionado al aire libre en el sentido de pasar la noche fuera y sin colchón. La afición al aire libre que cabe esperar de algunos académicos tiene un límite: prefiero disfrutar de mi socialismo al calor del All Souls College de Oxford que en la humedad de las montañas Catskill del estado de Nueva York, y adoro la fontanería moderna. Pero la pregunta que estoy planteando no es: ¿te gustaría ir de campamento?, sino: ¿no es éste, el modelo socialista, con propiedad colectiva y cooperación mutua planificada, muy obviamente el *mejor* para

organizar un campamento, independientemente de si a uno le *gustan* o no los campamentos?

Las circunstancias del campamento son especiales por múltiples razones: son muchas las características que lo distinguen de las circunstancias de la vida en una sociedad moderna. Por ello, del hecho de que los campamentos del tipo del que he descrito sean factibles y deseables no se puede inferir que el socialismo que abarque al conjunto de la sociedad sea igualmente factible e igualmente deseable. Hay demasiadas diferencias importantes entre los dos contextos como para que esa inferencia sea en alguna medida convincente. Lo que necesitamos saber con urgencia es exactamente *cuáles* son las diferencias que importan y cómo los socialistas pueden ocuparse de ellas. Debido a sus contrastes con la vida en general, el modelo del campamento es útil como punto de referencia para las que se pretende son demostraciones de que el socialismo no es factible y/o deseable para el conjunto de la sociedad, dado que parece eminentemente factible y deseable en la excursión.

II
Los principios que se concretan en el campamento

Dos principios se materializan en el campamento: un principio igualitario y un principio comunitario. El principio comunitario restringe la aplicación del principio igualitario al prohibir ciertas desigualdades que el principio igualitario permite. (El principio igualitario en cuestión es, como explicaré más tarde, un principio de igualdad radical de oportunidades: es por lo tanto coherente con ciertas desigualdades de resultado.)

De hecho, hay varios principios igualitarios que potencialmente compiten entre sí y que el campamento cumple, como he explicado, porque las circunstancias sencillas de la excursión no obligan a elegir entre ellos –al contrario de lo que ocurre en otras circunstancias más complejas–. Pero el único principio igualitario que se concreta en la excursión y en el que voy a concentrarme es el que considero el principio igualitario correcto, el principio igualitario

que *la justicia* avala, y ése es un principio de igualdad radical de oportunidades, que llamaré "igualdad de oportunidades socialista".

Ahora bien, la igualdad de oportunidades, ya sea moderada o radical, elimina los obstáculos en el camino de las oportunidades que afectan a algunos pero no a otros, obstáculos que a veces se deben a las mayores oportunidades de que disfrutan las personas más privilegiadas. Un punto importante a considerar es que la eliminación de obstáculos a las oportunidades de algunos no siempre deja intactas las oportunidades de aquellos que inicialmente estaban en mejor situación: a veces reduce las oportunidades de aquellos que se benefician de la desigualdad de oportunidades. Subrayo este punto porque implica que promover la igualdad de oportunidades no sólo requiere de una política de *igualación* sino también de una política de *redistribución*. Promover la igualdad de oportunidades, en todas sus formas, no es sólo dar a algunos lo que otros tenían y de lo que siguen disfrutando.

Podemos distinguir tres tipos de igualdad de oportunidades y los correspondientes tres obstáculos que se interponen a la oportunidad: el primer tipo elimina un obstáculo, el segundo tipo elimina ése y un segundo obstáculo, y el tercer tipo elimina los tres obstáculos.

Primero, existe lo que podría llamarse una igualdad de oportunidades *burguesa*, con la que me refiero a la igualdad de oportunidades que caracteriza (al menos en lo que a aspiraciones se refiere) a la era liberal. La igualdad de oportunidades burguesa elimina las restricciones de estatus socialmente construidas, de manera formal e informal, con respecto a las opciones de vida. Un ejemplo de restricción formal de estatus son las condiciones bajo las cuales trabaja un siervo en una sociedad feudal; un ejemplo de restricción informal de estatus es aquella bajo la cual una persona puede sufrir por tener la piel del color equivocado en una sociedad que, aun cuando no tenga leyes racistas, posee una conciencia racista que genera desventajas raciales. Este primer tipo de igualdad de oportunidades amplía las oportunidades de las personas mediante la eliminación de restricciones de las oportunidades causadas por las asignaciones de derechos y por las percepciones sociales intolerantes y prejuiciosas respecto de otras clases.

La igualdad de oportunidades *liberal de izquierda* va más allá de la igualdad de oportunidades burguesa. Para ello también se opone al efecto de restricción provocado por las circunstancias sociales, que no perturban a la igualdad de oportunidades burguesa,

esto es, el efecto de restricción que ejercen las circunstancias de nacimiento y de educación, producto, no de la asignación a sus víctimas de un *estatus* inferior, sino de su sometimiento a condiciones de trabajo y de vida con desventajas sustanciales. La desventaja que combate la igualdad de oportunidades liberal de izquierda se deriva inmediatamente de las circunstancias personales, y su poder de restricción no depende de percepciones sociales o de asignaciones de derechos superiores o inferiores. Entre las políticas que promueve la igualdad de oportunidades liberal de izquierda se incluyen los programas educativos para reducir la desventaja de los niños de entornos desfavorecidos. Cuando la igualdad de oportunidades liberal de izquierda se logra de manera plena, son el talento natural y las elecciones de las personas los que determinan su suerte, y no, en absoluto, el contexto social.

La igualdad de oportunidades liberal de izquierda hace correcciones en lo que se refiere a la desigualdad *social*, pero no a la desigualdad innata o *de nacimiento*. Lo que yo denominaría la igualdad de oportunidades *socialista* trata la desigualdad que surge de las diferencias de nacimiento como una fuente más de injusticia, al igual que las que imponen los entornos sociales no elegidos, dado que las

diferencias de nacimiento tampoco se eligen. (De ahí la similitud de las actitudes de los campistas ante la buena suerte de Sylvia y de Leslie, en los escenarios b) y c), a que nos referimos en las páginas 12 y 13.) La igualdad de oportunidades socialista busca corregir *todas* las desventajas no elegidas, es decir las desventajas de las cuales, razonablemente, no se puede responsabilizar al agente mismo, sean éstas desventajas que reflejen una adversidad social o desventajas que reflejen una adversidad natural. Cuando prevalece la igualdad de oportunidades socialista, las diferencias en el resultado sólo reflejan diferencias de gusto o de elección, no diferencias de habilidades y de poderes de origen natural o social.

Así, por ejemplo, bajo la igualdad de oportunidades socialista prevalecen las diferencias de ingresos sólo cuando reflejan distintas preferencias individuales, incluidas las preferencias respecto de la relación ingresos/ocio. Las personas difieren en sus gustos no sólo en lo que concierne a distintos artículos de consumo, sino también en lo que se refiere a trabajar sólo unas cuantas horas y consumir poco, por un lado, y trabajar muchas horas y consumir relativamente más, por otro lado. Las preferencias entre ingresos y ocio no son en principio distintas de las preferencias entre manzanas y naranjas, y no puede haber

objeción a las diferencias en los beneficios y en las cargas de las personas que sólo reflejen preferencias distintas, *cuando* (lo que no siempre es el caso) *su satisfacción lleva a un comparable disfrute agregado de la vida.* Tales diferencias de beneficios y cargas no constituyen *desigualdades* de beneficios y cargas.

Permítaseme explicar la analogía que acabo de esbozar. Tenemos ante nosotros una mesa cargada de manzanas y naranjas. Cada uno de nosotros tiene derecho a tomar seis frutas, con cualquier combinación de manzanas y naranjas que sume seis. Supongamos ahora que me quejo de que Sheila tiene cinco manzanas mientras que yo sólo tengo tres. Entonces mi sentido de agravio, un agravio que aquí es totalmente inadecuado, *debería* extinguirse cuando usted me indica que Sheila sólo tiene una naranja mientras que yo tengo tres, y que yo podría haber tenido un conjunto exactamente igual al de Sheila si hubiera renunciado a un par de naranjas. Así, de manera similar, bajo un sistema en el que cada persona obtiene los mismos ingresos por hora pero puede elegir cuántas horas trabaja, la queja por que algunas personas tienen más dinero para llevarse a casa es ininteligible. La elección de ingresos/ocio se parece de manera relevante a la de manzanas/naranjas: el hecho de que yo tenga un ingreso mayor que

el suyo no demuestra por sí mismo que estemos en posiciones desiguales; es una desigualdad tan inobjetable como la que resulta del hecho de que yo tenga cuatro manzanas. (Por supuesto, a algunas personas les encanta trabajar y otras odian hacerlo, y podría pensarse que esto introduce [y yo creo que lo hace] una injusticia en el esquema que analizamos, dado que a aquellos a los que les encanta el trabajo encontrarán más deleite en sus vidas, *ceteris paribus*, que los que odian el trabajo. Pero lo mismo se aplica al hecho de que algunas personas disfruten *tanto* las manzanas *como* las naranjas más que otros; sin embargo, aun así el régimen manzana/naranja es un paso gigante hacia la igualdad [comparado, por ejemplo, con una sociedad capitalista de mercado], y de la misma manera lo es el régimen de igual paga por hora trabajada, en el que cada uno elige el número de horas que trabaja. Consiguientemente, y por esa razón, y también porque éste es un libro breve, hago caso omiso a partir de ahora de la complicación que se expone entre esos paréntesis. Asumo que se cumple la condición que se consignó en letra cursiva en la página 20.)

Ahora bien, usted podría pensar que he utilizado mal el término "socialista" en la frase "igualdad de oportunidades socialista", por la sencilla razón de que

resulta familiar que insistir en la igualdad tanto de ingresos como de horas de trabajo es una política socialista: ¿no es cierto que es así como trabajan los kibutz, esos paradigmas del modelo socialista?

Como respuesta, quisiera llamar la atención sobre la distinción entre principios socialistas y modos de organización socialistas, en la que los primeros son, por supuesto, las justificaciones putativas de los segundos. Lo que denomino "igualdad de oportunidades socialista" es, como se ha expuesto aquí, un principio, un principio que –argumento– se satisface en el campamento, pero acerca del cual no he dicho qué modos de organización podrían satisfacerlo en general, y cuáles no. Y aunque el régimen sugerido de igual trabajo/igual salario entraría desde luego en contradicción con él, reconozco que los socialistas han sido partidarios de tales regímenes, y no deseo negar, ni tengo necesidad de hacerlo, que esos regímenes puedan llamarse regímenes *socialistas* de trabajo/salario. En lo que sí debo insistir es en que tales sistemas contradicen los principios fundamentales que animan a los socialistas, una vez que se somete esos principios a una reflexión exhaustiva. Cuando se lo toma por sí solo, ningún principio fundamental de igualdad, o incluso de comunidad, defendible garantiza tal sistema, que sin embargo es

posible que esté ampliamente justificado como un "segundo mejor" [*second best*] dadas las restricciones particulares de espacio y tiempo, y dadas también ciertas restricciones generales sobre la recopilación y la utilización de información acerca de los gustos y las capacidades de los individuos y, desde luego, acerca de su capacidad de dar esa información. Aunque es posible que la justicia estimulara una sensibilidad hacia cuán felices son o no las personas en circunstancias similares –véanse los comentarios entre paréntesis dos párrafos más arriba–, en general no es posible, y ni siquiera es deseable, afinar la igualdad de esa manera.

Lo que he denominado igualdad *socialista* de oportunidades es consistente con tres tipos de *des*igualdad, de los cuales el segundo y el tercero son subtipos del primero. De acuerdo con eso, designo los tres tipos de desigualdad como (i), (ii-a) y (ii-b). El primer tipo de desigualdad no es problemático, el segundo es un poco problemático y el tercero es muy problemático.

(i) El primer tipo o clase de desigualdad no es problemático porque, cuando se tienen en cuenta todos los factores, no constituye una inequidad. La variedad de preferencias y de elecciones entre opcio-

nes de estilo de vida implica que algunas personas tendrán más bienes de un cierto tipo que otras, pero eso no es una desigualdad en el sentido relevante, donde prevalece el disfrute agregado comparable. Ésa fue la lección del ejemplo de las manzanas/naranjas, y la de su aplicación a las elecciones de ingreso/ocio.

(ii) El segundo tipo de desigualdad es problemático, dado que implica una desigualdad de provecho agregado. La igualdad socialista de oportunidades tolera la desigualdad de provecho en los casos en que ella refleja las elecciones auténticas de individuos que, inicialmente, están posicionados en igualdad de condiciones y a los que por consiguiente es posible considerar responsables de las consecuencias de esas elecciones. Y este tipo de desigualdad adopta dos formas: la desigualdad que se debe a una *elección lamentable* y la desigualdad que se debe a diferencias de *suerte en las opciones.*

(ii-a) Para ilustrar la primera de estas formas, imaginemos que el que eligió manzanas/naranjas (pero no así el otro) se descuida y espera tanto tiempo que cuando finalmente recoge la fruta a la que tiene derecho ésta ha perdido su sabor pleno: la desigualdad de provecho resultante no plantea ningún agravio. Y lo mismo vale en un régimen de trabajo/salario

para alguien cuya fortuna final es inferior porque no se preocupó de examinar adecuadamente sus oportunidades de empleo.

Estas desigualdades de provecho agregado están justificadas por el ejercicio diferencial del esfuerzo y/o la preocupación de personas que inicialmente están en absoluta igualdad de condiciones y que son iguales incluso en sus *capacidades* de esforzarse y de ser cuidadosas. Un ejemplo estándar es el de la cigarra y la hormiga, a las que debe presumirse iguales en esos aspectos para que la historia tenga su moraleja tradicional. El hecho de que, retrospectivamente, la cigarra sin hogar *lamente* su elección es señal de que el caso cigarra/hormiga presenta una desigualdad de provecho. Lo lamenta porque sabe que si hubiera elegido como lo hizo la hormiga su situación sería ahora comparable a la de la hormiga, en lugar de ser inferior en lo que respecta a provecho total (incluidos los beneficios de la holgazanería).

Ahora bien, es posible que usted sea escéptico con respecto a la fábula de la cigarra y la hormiga. Es posible que crea (me aventuro a decir que contradiciendo los principios que rigen sus reacciones ante las personas en la vida cotidiana: vea el párrafo que sigue) que finalmente no existe algo así como ser "verdaderamente responsable" o "elegir ser un

holgazán"; es posible que crea, por ejemplo, que, en las circunstancias dadas, una gran negligencia no puede sino reflejar una menor capacidad de ser aplicado que la que tienen otros, lo que no debería ser penalizado; si eso es lo que usted cree, entonces no aprobará esta segunda forma de desigualdad. Pero incluso si, como yo, usted no está firmemente dispuesto a rechazarla, la pregunta sigue siendo: ¿cuán *grande* puede ser esta desigualdad? Bien, ésa es una pregunta muy difícil, y mi propia opinión, o mi esperanza, es que merced a una institucionalización inteligente del principio relevante ella no sería muy grande, *por sí misma*. Sin embargo, es posible que contribuya a grados muy altos de desigualdad cuando se da de manera sinérgica con la tercera, y verdaderamente problemática, forma de desigualdad, que es consecuente con la igualdad de oportunidades socialista, esto es, ii-b.

He dicho que considerar que ninguna desigualdad puede reflejar verdaderamente una libertad de elección real sería contradictorio con su manera de reaccionar ante las personas en la vida cotidiana, y que yo no creo en tal cosa. No creo en tal cosa porque no estoy convencido de que sea verdad *tanto* que todas las elecciones tienen una determinación causal *como* que la determinación causal elimina la responsabi-

lidad. Si usted está en efecto convencido de eso, entonces no me *culpe* por pensar distinto, no *culpe* a los políticos de derecha por reducir la asistencia social (dado que usted opina que no pueden evitar hacerlo), y desde luego no culpe ni elogie a nadie por elegir hacer nada, y por lo tanto viva su vida, a partir de ahora, de manera distinta a como los dos sabemos que ha vivido usted hasta ahora.

(ii-b) La verdaderamente problemática desigualdad de provecho total, la desigualdad sustancial que es consistente con la igualdad socialista de oportunidades, es una desigualdad que refleja diferencias en lo que los filósofos denominan *la suerte en las opciones*. El caso paradigmático de la suerte en las opciones es un juego de azar deliberado. Comenzamos en posiciones iguales, con $100 cada uno, y somos idénticos en todos los aspectos relevantes –en temperamento, en talentos y en circunstancias–. Una de las características que compartimos es una propensión al juego, así que lanzamos al aire una moneda asumiendo que yo le daré a usted $50 si sale cara, y que usted me dará a mí $50 si sale cruz. Yo acabo con $150 y usted acaba con $50 y sin nada extra para compensar esa pérdida monetaria.

Esta desigualdad es consistente con la igualdad socialista de oportunidades; usted y yo simplemente

hicimos uso de nuestras oportunidades radicalmente iguales, y es más, lo hicimos de manera exactamente igual. Y al contrario que la cigarra, el jugador que pierde, aunque por supuesto lamenta su pérdida, no necesariamente lamenta su decisión de jugársela de la misma forma que la cigarra lamenta su decisión de mantenerse ociosa. El jugador que pierde puede decir: "Si se me presentaran nuevamente las mismas opciones, haría la misma elección; fue una apuesta razonable".

Ahora bien, esta clase de desigualdad no ocurre sólo como resultado del juego de azar según una definición restringida. También hay un elemento de suerte en las opciones a la hora de generar desigualdades de mercado, que en parte reflejan apuestas respecto de dónde poner el dinero o elegir el propio trabajo. De acuerdo con esto, algunas desigualdades generadas por el mercado son en parte compatibles con la igualdad socialista de oportunidades, y de hecho son parcialmente consistentes con ella. Pero no se debe exagerar la medida en que las desigualdades de mercado tienen su génesis en la pura suerte en el mercado: las apuestas en el mercado difieren de manera significativa de los juegos de azar comunes. Habitualmente, uno hace una elección respecto de si quiere jugar o no: las apuestas son evitables.

Pero en una sociedad de mercado el mercado a duras penas es evitable: incluso los medios para salir de cualquier sociedad de mercado específica consisten en recursos que sólo son accesibles en los términos establecidos por esa sociedad de mercado. El mercado, se podría decir, es un casino del que es difícil escapar, y por esa razón las desigualdades que produce están teñidas de injusticia. Más allá de cualquier otra verdad, se puede afirmar a ciencia cierta que en los países capitalistas el abismo entre ricos y pobres no se debe en gran medida a la suerte o a la falta de ella en juegos de azar opcionales, sino que es el resultado de apuestas inevitables y de la pura suerte cuando no se ha hecho ningún tipo de apuesta. Por supuesto, es posible que cierta suerte evitable en las opciones sea parte de la explicación de casos en los que un emprendedor prospera y otro fracasa, pero está claro que no es ése el tipo de desigualdad que motiva a los socialistas.

Pese a que la justicia no condena las desigualdades de los tipos (ii-a) y (ii-b), a los socialistas les resultan repugnantes cuando prevalecen en una escala lo suficientemente grande, porque en ese caso contradicen el principio de comunidad: la comunidad pasa a estar sometida a presiones cuando prevalecen grandes desigualdades. Por ello, si se pretende que la

sociedad exhiba el carácter socialista que hace atractivo al campamento, es necesario que el dominio de la igualdad socialista de oportunidades se vea templado por un principio comunitario.

"Comunidad" puede significar muchas cosas, pero el requisito de la comunidad que es central aquí es que a las personas les importen los demás, y que siempre que sea necesario y posible los cuide, y que además se preocupe de que a unos les importen los otros. Hay dos modalidades de cuidado comunal que quiero debatir ahora. La primera es la modalidad que restringe algunas de las desigualdades que son resultado de la igualdad socialista de oportunidades. La segunda modalidad de cuidado comunal no es estrictamente un requisito para lograr la igualdad, pero aun así tiene una importancia suprema en la concepción socialista.

Usted y yo no podemos disfrutar plenamente de una comunidad si usted gana y guarda, digamos, diez veces más dinero que yo, porque entonces mi vida transcurrirá ante desafíos que usted nunca tendrá que afrontar, desafíos que usted podría ayudarme a sobrellevar pero que no lo hace porque se guarda su dinero. Ilustremos esto. Yo soy rico y llevo una vida fácil, mientras que usted es pobre debido a elecciones lamentables y/o a la mala suerte en las opciones, y

por lo tanto no debido a ninguna falta de igualdad de oportunidades. Usted tiene que tomar cada día un autobús lleno, mientras que yo lo adelanto en mi cómodo coche. Un día, sin embargo, tengo que tomar el autobús porque mi esposa necesita el coche. Puedo, razonablemente, quejarme de eso con otro conductor de coche, pero no con usted. No puedo decirle a usted: "Es terrible tener que tomar el autobús hoy". Entre nosotros hay una falta de comunidad precisamente del tipo que sí prevalece de manera natural entre otro conductor de coche y yo. Y se mostrará de muchas otras maneras, porque tenemos capacidades ampliamente distintas de cuidarnos a nosotros mismos, de proteger y cuidar a nuestros hijos, de evitar el peligro, y así sucesivamente.

Creo que ciertas desigualdades que no pueden prohibirse en nombre de la igualdad socialista de oportunidades deberían prohibirse, a pesar de todo, en nombre del principio comunitario. Pero, ¿es una *in*justicia prohibir las transacciones que generan esas desigualdades? Las prohibiciones relevantes, ¿definen meramente los términos en el marco de los cuales operará la justicia, o a veces (¿con justificación?) contradicen a la justicia? No conozco la respuesta a esa pregunta. (Sería, por supuesto, una pena considerable si tuviéramos que concluir

que la comunidad y la justicia son ideales morales potencialmente incompatibles.)

Así que, volviendo al campamento, supongamos que comemos bastante frugalmente pero que usted tiene su reserva especial de peces de gran calidad, que no obtuvo ni por herencia ni mediante maniobras cuestionables, ni como resultado de la pura suerte (es decir, no dependiente de las opciones) de su talento explorador superior, sino como resultado de una suerte en las opciones absolutamente inocente que nadie puede impugnar desde el punto de vista de la justicia: le tocó en una lotería en la que participamos todos. Entonces, aun así, aun cuando no haya injusticia, su suerte lo aparta de nuestra vida común, y el ideal de comunidad condena eso y por lo tanto también condena la celebración de cualquier lotería de ese tipo.

La otra expresión de la preocupación comunitaria que refleja el campamento es una forma comunitaria de reciprocidad, que contrasta con el tipo de reciprocidad del mercado, como explicaré ahora. Cuando los puntos de partida son iguales y se ponen límites independientes (desde la igualdad de oportunidades) a la desigualdad de resultados, entonces no se requiere la reciprocidad comunitaria como requisito para la igualdad, pero a pesar de eso sí es

un requisito para que las relaciones humanas tomen una forma deseable.

La reciprocidad comunitaria es el principio antimercado según el cual yo le sirvo a usted no debido a lo que pueda obtener a cambio por hacerlo, sino porque usted necesita o requiere mis servicios, y usted me sirve a mí por la misma razón. La reciprocidad comunitaria no es lo mismo que la reciprocidad de mercado, dado que el mercado motiva las contribuciones productivas no sobre la base del compromiso con los otros y del deseo de servirlos en tanto que somos servidos *por* ellos, sino sobre la base de la recompensa económica. El móvil inmediato de la actividad productiva en una sociedad de mercado es típicamente (aunque no siempre) alguna mezcla de codicia y temor, en proporciones que varían según los detalles de la posición y el carácter de cada persona en el marco del mercado. Es cierto que las personas pueden participar en actividades de mercado con otras inspiraciones, pero son los móviles de la codicia y el temor los que resalta el mercado, incluyendo la codicia de parte de la propia familia y el temor por su seguridad. Incluso cuando las propias preocupaciones van más allá de uno mismo de esta manera, la postura de mercado es codiciosa y temerosa en el sentido de que los participantes

rivales en el mercado se ven primordialmente como fuentes posibles para el propio enriquecimiento, y como amenazas al propio éxito. Éstas son formas horribles de considerar a las demás personas, más allá de cuánto nos hayamos habituado y acostumbrado a ellas como resultado de siglos de civilización capitalista. (El capitalismo no inventó ni la codicia ni el temor, por supuesto: están profundamente arraigados en la naturaleza humana. Pero al contrario que su predecesora –la civilización feudal–, que tenía la gracia [cristiana o alguna otra] de condenar la codicia, el capitalismo la celebra.)

He dicho que en el marco de la reciprocidad comunitaria yo produzco con un espíritu de compromiso con los otros: deseo servirlos y también deseo que ellos me sirvan a mí, y me dan satisfacción cada uno de los dos lados de esa ecuación. En semejante motivación hay ciertamente una expectativa de reciprocidad, pero que difiere de manera crítica de la reciprocidad que se espera con una motivación de mercado. Si participo en el mercado, entonces estoy dispuesto a servir, pero sólo a cambio de que *me* sirvan a mí: no serviría a los demás si hacerlo no fuera un medio de lograr un servicio. De acuerdo con eso, presto el menor servicio posible a cambio del mayor servicio que puedo lograr de otros: quiero comprar barato

y vender caro. Sirvo a los demás *ya sea* para obtener algo que deseo –ésa es la motivación de la codicia–, *ya sea* para asegurarme de que se evite algo que busco evitar –ésa es la motivación del temor–. Considerado simplemente como tal, un participante en el mercado no valora la cooperación con los demás por sí misma: no valora la conjunción de *servir y ser servido* como tal.

Una persona que coopera al margen del mercado se deleita en la cooperación por sí misma: como persona que no participa en el mercado, lo que quiero es que nos sirvamos los unos a los otros; y cuando sirvo a los demás, en lugar de tratar de obtener todo lo posible no considero mi acción como un sacrificio, teniendo en cuenta todos los aspectos. Ciertamente, lo sirvo a usted con la expectativa de que (si usted puede) también me servirá a mí. Mi compromiso con el concepto socialista de comunidad no requiere que yo sea un tonto que lo sirve a usted sin que me importe si usted (siempre que pueda hacerlo) está dispuesto a servirme a mí, pero aun así encuentro sentido a las dos partes de la conjunción –yo lo sirvo a usted *y* usted me sirve a mí– y a esa conjunción por sí misma: no considero la primera parte –yo lo sirvo a usted– simplemente como un medio para lograr mi objetivo real, que es que usted me sirva

a mí. En un marco de reciprocidad comunitaria la relación entre nosotros no es la relación instrumental de mercado según la cual doy porque recibo, sino una relación no instrumental según la cual doy porque usted lo necesita, o lo requiere, y en la que tengo la expectativa de una generosidad comparable de su parte.

A los efectos de lograr una exposición más fácil y clara, en los párrafos anteriores caractericé la reciprocidad comunitaria en términos de dos personas (usted-yo). Pero la reciprocidad comunitaria puede unir a cadenas de personas en las que no haya un solo par que se den algo directamente uno al otro: con un espíritu de reciprocidad comunitaria que nos englobe a todos, puedo servirlo a usted, y usted a ella, y ella a él, y él a mí. Es posible formar redes comunitarias que en algunos aspectos son estructuralmente semejantes a las redes de mercado, pero con una motivación diferente. Son similares sólo en algunos aspectos, dado que en una red de mercado nadie hace nada por otro sin lograr algo de *esa* persona.

Debido a que la motivación del intercambio de mercado consiste en gran medida en una combinación de codicia y temor, en el marco de la interacción de mercado por lo general a una persona no le importa *de manera fundamental* lo bien o mal

que le va a cualquier otra persona que no sea ella misma. Uno coopera con otros no porque cree que cooperar con otras personas es una cosa buena en sí misma, no porque quiera que le vaya bien a uno mismo *y* a la otra persona, sino porque *uno* quiere ganar y sabe que sólo puede hacerlo si colabora con otros. En todo tipo de sociedades las personas se proveen necesariamente unas a otras: una sociedad *es* una red de provisión mutua. Sin embargo, en la sociedad de mercado ese carácter mutuo es sólo un producto derivado de una actitud que no es mutua, sino fundamentalmente de *no* reciprocidad.

III
¿Es deseable este ideal?

Los socialistas aspiran a hacer realidad a escala nacional, e incluso internacional, los principios que estructuran la vida en el campamento. Por lo tanto, los socialistas se enfrentan a dos preguntas diferentes, que a menudo no se tratan de manera lo suficientemente diferenciada. La primera es: ¿sería deseable el socialismo si fuese factible? La segunda es: ¿es factible el socialismo?

Algunos dirán que el campamento es en sí mismo poco atractivo, que por una cuestión de principios debería haber *margen* para una desigualdad mucho mayor y un trato instrumental de los demás también mayor de lo que permite el espíritu del campamento, incluso en una interacción en pequeña escala. Estos opositores al espíritu de campamento no recomendarían, por supuesto, una igualdad y un concepto de comunidad que abarquen a toda la sociedad *como* si se tratase de la extensión a un ámbito

más amplio de aquello que es deseable en un ámbito pequeño, y es improbable que para el amplio recomienden lo que incluso menosprecian en el pequeño.

Los oponentes en cuestión no dicen que en un campamento *debería* haber más desigualdad ni que se debería tratar a las personas como simples medios para lograr algo, sino simplemente que las personas tienen *derecho* a hacer elecciones personales, incluso si su resultado es la desigualdad y/o un trato instrumental de otras personas, y que en el campamento ese derecho no se preserva. Sin embargo, me parece que esta crítica está fuera de lugar. En efecto, en el campamento *hay* un derecho a la elección personal, así como muchas elecciones personales en lo relativo al ocio y al trabajo (cuando hay más de una manera razonable de distribuirlo), con la restricción voluntariamente aceptada de que esas elecciones deben combinarse de manera justa con las elecciones personales de otros. También en la sociedad de mercado las elecciones de otros limitan enormemente la búsqueda de las elecciones propias de cada individuo, pero en una sociedad de mercado ese hecho es encubierto debido a que en ella (al contrario de lo que ocurre en el campamento) la inevitable dependencia mutua de los seres humanos no se convierte en parte de la conciencia común como un

dato para la planificación, sea formal o informal. En una sociedad de mercado es posible que una persona afronte la elección de trabajar en la construcción, de ocuparse de los demás o de pasar hambre en un marco en el cual el conjunto de sus elecciones posibles es consecuencia de las elecciones del resto de las personas. Pero nadie diseñó las cosas de esa manera y, por consiguiente, sus opciones restringidas aparecen erróneamente como simples cosas de la vida.

Aunque pocas personas elegirían la postura a la que acabo de oponerme –según la cual está bien que los campamentos *en sí mismos* se organicen según el modelo del mercado–, muchos apuntarían a características especiales del campamento que lo distinguen del flujo normal de la vida en una sociedad moderna y que por consiguiente ponen en duda el carácter deseable y/o la factibilidad de aplicar los principios del campamento en esa sociedad. Es posible que esas personas concedan que he expuesto el carácter atractivo, y la factibilidad, de los valores socialistas, pero sólo en el curso de una actividad sustancialmente recreativa en la que no hay grupos sociales que compitan unos con otros, en la que uno conoce personalmente a todas las personas con las que se relaciona y a las que encuentra a diario y en

la que los vínculos familiares de un individuo no lo atraen en dirección contraria a su sentido de la obligación social. ¿En qué medida estas diferencias hacen que el ideal sea indeseable, o menos deseable? ¿Y en qué medida lo hacen impracticable, o menos practicable?

No veo de qué manera las diferencias mencionadas pueden socavar el carácter deseable de que los valores del campamento se extiendan a toda la sociedad. No creo que la cooperación y la ausencia de egoísmo que muestra la excursión sean apropiadas sólo entre amigos, o en el marco de una comunidad pequeña. En la provisión mutua de una sociedad de mercado soy esencialmente indiferente al destino del granjero cuyos alimentos como: hay poco o ningún sentimiento de comunidad entre nosotros, tal como se desarrolló ese valor en el capítulo II. En el capítulo IV me referiré a la pregunta de si es factible proceder de manera diferente. Pero sí creo que todas las personas de buena voluntad recibirían con agrado la noticia de que sería posible proceder de manera diferente, tal vez, por ejemplo, porque ciertos economistas han inventado maneras inteligentes de canalizar y organizar nuestra capacidad de ser generosos con otros. Sigo considerando atractivo el sentimiento de una canción de izquierda que aprendí

en mi niñez y que comienza así: "Si nos consideráramos unos a otros un vecino, un amigo o un hermano, éste podría ser un mundo realmente maravilloso, podría ser un mundo maravilloso". A menudo se señala, a modo de resistencia al sentimiento de la canción, que no se puede ser amigo de los millones de personas que componen una sociedad grande: esa idea es en el mejor de los casos imposible de concretar y, así añaden algunos, es incluso incoherente, debido a que la amistad va de la mano con la exclusividad. Sin embargo, no es necesario interpretar la canción de esa manera excesivamente ambiciosa. Es suficiente que trate a cada persona con la que tengo un intercambio u otro tipo de contacto como alguien con quien tengo la actitud de reciprocidad que caracteriza a la amistad. Y la amistad social general, es decir, la de la comunidad, al igual que la amistad, no es una cuestión de todo o nada. Que en la sociedad haya más comunidad, y no menos, ciertamente debería ser algo positivo.

Pero, sea lo que sea lo que queremos concluir respecto de la *conveniencia* del socialismo, debemos encarar también la cuestión independiente de su *factibilidad*, a la que me dedicaré enseguida.

IV
¿Es factible este ideal? Los obstáculos que encuentra en su camino, ¿son producto del egoísmo humano o de una tecnología social pobre?

Ya sea que las relaciones socialistas del campamento resulten o no atractivas, y que el hecho de que esas relaciones se expandieran por toda la sociedad fuera o no deseable, muchas personas que han reflexionado sobre la cuestión han juzgado que el socialismo *no es factible* para la sociedad en su conjunto. "Socialismo en un campamento por un tiempo corto, tal vez. Pero, ¿socialismo para toda la sociedad, durante todo el tiempo? ¡Debe de estar bromeando! El campamento es un contexto recreativo feliz, en el que las personas viven ajenas a la complejidad de la vida cotidiana y están dispuestas a suspender sus principios operativos normales. Es especial casi *por definición*. Nada en él reduce la falta de credibilidad de la idea del socialismo a gran escala."

Para comenzar, vale la pena señalar que no es sólo en contextos felices donde tienden a prevalecer las actitudes del campamento, sino también en otros

mucho menos benignos. Con frecuencia las personas colaboran en emergencias, como inundaciones o incendios, con principios semejantes a los del campamento. Pero examinemos más detenidamente la cuestión de la factibilidad del socialismo.

Hay dos razones contrastantes por las cuales se podría pensar que el socialismo para la sociedad en su conjunto no es factible, y es muy importante distinguirlas, tanto en el plano intelectual como en el plano político. La primera razón se relaciona con los límites de la naturaleza humana y la segunda con los límites de la tecnología social. La primera razón por la que se supone que el socialismo no es factible es que las personas, por su misma naturaleza –por lo menos así se dice a menudo–, no son lo suficientemente generosas ni tienen el espíritu cooperativo necesario como para cumplir con los requisitos del socialismo, más allá de lo generosas y lo dispuestas que estén a colaborar en un marco de tiempo limitado y en una intimidad especial como la que se da en un campamento. La segunda supuesta razón por la que el socialismo no sería factible es que aun *si* las personas fueran o pudieran llegar a ser lo suficientemente generosas, no sabríamos cómo canalizar esa generosidad, no sabríamos cómo lograr, mediante reglas y estímulos apropiados, que

la generosidad se convirtiera en el motor de la economía –en contraste con el egoísmo humano, que sí sabemos muy bien cómo canalizar–.

Por supuesto, incluso si no prevaleciera ninguno de estos problemas, y ni siquiera otros comparables, es posible que el socialismo siguiera siendo irrealizable, porque las fuerzas políticas e ideológicas que se resistirían a un movimiento hacia el socialismo son demasiado grandes, incluida la enorme fuerza práctica que ha logrado la creencia de que el socialismo no es factible. Pero la cuestión de la factibilidad a la que me refiero aquí *no* es si el socialismo es sencillamente *accesible*, si podemos acceder a él desde la situación en que nos encontramos, cargados como estamos con un enorme legado de capitalismo y todas las demás contingencias que componen nuestra actual condición social. La cuestión de la factibilidad que discuto aquí se refiere a si el socialismo, en el caso de que tuviéramos realmente el poder de instituirlo, podría funcionar y ser estable. Y un aspecto importante de esa cuestión reside en si el funcionamiento de una sociedad socialista reforzaría las preferencias igualitarias necesarias para su estabilidad, o si, por el contrario, las erosionaría. (Más aun, también debemos plantear una pregunta que no investigaré aquí: si el socialismo es consistente no

sólo con los resortes de la naturaleza humana sino también con la naturaleza humana tal como la ha moldeado el capitalismo, porque es posible que las fuerzas que podrían obstaculizar la instalación del socialismo también actuaran para frustrar su funcionamiento eficiente.)

En mi opinión, el principal problema con el que se enfrenta el ideal socialista es que no sabemos cómo diseñar la maquinaria que lo haría funcionar. Nuestro problema no es primordialmente el egoísmo humano, sino la falta de una tecnología organizacional adecuada: nuestro problema es un problema de *diseño*. Es posible que sea un problema de diseño *imposible de resolver*, y es un problema de diseño que se encuentra sin duda exacerbado por nuestras propensiones al egoísmo, pero lo que tenemos, eso creo, es un problema de diseño.

Después de todo, en (¿casi?) todos hay propensión al egoísmo y propensión a la generosidad. Nuestro problema es que, aunque sabemos cómo hacer funcionar un sistema económico basado en el desarrollo del egoísmo, y hasta en su hipertrofia, no sabemos cómo hacerlo funcionar mediante el desarrollo y la explotación de la generosidad humana, aun cuando en el mundo real e incluso en nuestra propia sociedad muchas cosas dependen de la generosidad, o,

para decirlo de un modo más general y por la negativa, no dependen de incentivos de mercado. Los médicos, las enfermeras, los maestros y otras personas no deciden qué harán en sus trabajos de acuerdo con el dinero que probablemente obtendrán como pago, que es como lo deciden los capitalistas y los empleados de oficios no humanitarios. O por lo menos no tienen en cuenta estos elementos como algo absoluto. (Es obvio que los empleados de los oficios humanitarios mencionados no van a trabajar gratis, pero eso equivale al hecho de que uno tiene que comer aun cuando se vaya de campamento: de aquí no se desprende, y es falso concluirlo, que los empleados de oficios humanitarios adapten su trabajo en función del rendimiento monetario esperado.) Y el motivo de la diferencia no reside en que los empleados de oficios humanitarios estén hechos de una pasta moralmente superior, sino en gran medida en el conocimiento de que su concepción acerca de lo que hay que producir está guiada por una concepción de la necesidad humana: no se necesitan señales del mercado para decidir qué enfermedades curar o qué asignaturas enseñar, ni tales señales serían buenos medios para decidir cuestiones como ésas. Pero una vez que salimos de la esfera de la necesidad, o, más en general, de los bienes de los que

puede suponerse que todo el mundo requiere y entramos en la amplia esfera de las mercancías opcionales –paso que damos cada vez más a medida que las economías progresan y la vida se hace por tanto cada vez más fácil y eficiente–, también se hace más difícil saber qué hay que producir, y cómo producirlo, sin el mecanismo de las señales del mercado (muy pocos economistas socialistas disentirían actualmente con esa proposición). Una razón por la que el campamento puede llevarse perfectamente a cabo sin intercambios de mercado es que la información que necesitan los campistas para planificar sus actividades tiene un alcance modesto, y es comparativamente fácil de recabar.

Ahora bien, los precios de mercado tienen dos funciones que es posible distinguir lógicamente: una función de *información* y una función de *motivación*. En primer lugar, permiten saber cuánto estarían dispuestas a sacrificarse las personas para obtener ciertos bienes y servicios: muestran cuánto valoran los bienes las personas, y al hacerlo revelan qué es lo que vale la pena producir. Pero, en un plano diferente, los precios de mercado sirven de motivación para proveer a la gente de los bienes en cuestión: el operador del mercado busca captar para su propio beneficio cuánto están dispuestas a pagar las per-

sonas. Las dos funciones no son sólo lógicamente separables: a veces la primera opera sin la segunda, como cuando una persona que actúa en nombre de una organización de beneficencia trata de maximizar los ingresos derivados del patrimonio de ésta, pero, de manera transparente, no lo hace para llenar sus propios bolsillos: no se guarda el dinero que se obtiene y, al menos en ciertos casos, sus propios ingresos no se ven afectados por los buenos resultados que se obtengan con los fondos que maneja.

Dadas la incertidumbre de una planificación exhaustiva, por un lado, y la injusticia resultante del modelo del mercado y la inestabilidad moral de su motivación, por otro lado, es natural preguntarse si no es lógicamente posible y, más aun, factible en la práctica preservar la función de información del mercado para seguir obteniendo los beneficios que aporta respecto de la generación y el procesamiento de la información relativa a lo que se debería producir, a la vez que eliminamos sus presuposiciones de motivación normales y sus consecuencias distributivas. ¿Es posible obtener la eficiencia del mercado en la producción sin aplicar sus incentivos y por tanto sin una distribución de recompensas propia del mercado?

Es precisamente esta distinción la que se encuentra en el centro de un libro pionero de Joseph Carens,

que trabaja en el Departamento de Ciencias Políticas de la Universidad de Toronto. El libro, publicado por la University of Chicago Press en 1981, se titula *Equality, moral incentives, and the market*, y tiene un significativo subtítulo: *An essay in utopian politico-economic theory*. Carens describe una sociedad en la que la actividad económica está organizada por lo que parece un mercado típico del capitalismo, pero donde el sistema impositivo cancela los resultados de desigualdad de ese mercado redistribuyendo los ingresos hasta alcanzar una completa igualdad. Existen (con anterioridad al pago de impuestos) capitalistas que buscan maximizar sus ganancias y trabajadores que no poseen capital, *pero* las personas aceptan la obligación de servir a los otros, y la medida en que cumplen con esa obligación se calcula en función de cuán cerca se hallan sus ingresos (antes del pago de impuestos) del nivel que alcanzarían si optaran por la actividad más remunerativa para ellas mismas (y, por lo mismo, aquella que hace socialmente una mayor contribución), mientras que el cobro de impuestos permite una distribución totalmente igualitaria de los ingresos. En este caso, por tanto, en sentido inmediato los productores tienen como objetivo los resultados monetarios, pero no guardan para sí el dinero que generan (ni extraen de

él ningún otro beneficio) y la única motivación que los guía es su deseo de contribuir a la sociedad. De este modo, se utiliza un mecanismo de mercado para resolver el problema de tecnología social al servicio de la igualdad y la comunidad.

Aunque el esquema de Carens presenta muchos problemas, en mi opinión se trata de un esquema que decididamente vale la pena refinar. Su principio central se hace realidad de manera modesta siempre que, ante un sistema impositivo redistributivo que les es adverso, las personas con mayores ingresos no deciden reducir su input de trabajo debido a que están de acuerdo con los fines para los que se utilizan los impuestos.

El esquema de Carens es en algún sentido utópico, porque descansa totalmente en elecciones que no persiguen el propio interés. Pero en un sistema económico en el que la elección motivada por el propio interés de todas maneras sigue en vigor –aunque ahora con un alcance restringido–, hay formas de introducir elementos fuertes de los conceptos de comunidad e igualdad. Una manera posible de hacerlo que nos resulta conocida es mediante la institución de un Estado de bienestar, que saca del sistema de mercado muchos bienes para satisfacer necesidades. Una manera menos conocida es mediante la institución

del socialismo *de mercado*, sobre el que me explayaré enseguida. Cada uno de estos sistemas funciona sólo si las personas son *lo suficientemente* poco egoístas como para aceptar las limitaciones que el sistema impone a la persecución del interés propio.

En el último tiempo muchos socialistas han volcado su fe en el socialismo de mercado, en contraste con la mayoría de los socialistas del siglo XIX, que se oponían a la organización mercantilista de la vida económica. Esos socialistas pioneros estaban a favor de algo que podía ser muy superior, es decir, una planificación centralizada y omniabarcadora que, se esperaba, podría hacer realidad el ideal socialista de una sociedad en la que verdaderamente se compartiera. Y sus seguidores se vieron alentados por lo que interpretaron como victorias de la planificación: el caso de la industrialización de la Unión Soviética y la temprana institución de la provisión de servicios educativos y de salud en la República Popular China. Pero la planificación centralizada, al menos tal como se la practicó en el pasado, es –lo sabemos ahora– una pobre receta para el éxito económico, al menos una vez que una sociedad se ha provisto ya con lo básico para un sistema de producción moderno.

Ahora bien, dado que históricamente el ideal del socialismo estuvo muy vinculado con la idea de la

planificación centralizada, hasta no hace mucho tiempo los economistas partidarios del socialismo no estudiaban formas descentralizadas de planificación para esbozar lo que seguiría siendo la clave de una economía socialista: que los activos se utilizan para producir bienes compartidos. El socialismo de mercado se denomina "socialista" porque elimina la división entre capital y trabajo: no existe en él una clase capitalista enfrentada a los trabajadores, que no poseen capital, dado que son los trabajadores, es decir, toda la población, los propietarios del capital de las empresas (aunque no necesariamente de las empresas en las que trabajan, tal como se ilustrará dos párrafos más adelante). De este modo se reduce de manera significativa la desigualdad económica. En la actualidad existen varios diseños de propiedad de los trabajadores, entre los que pueden mencionarse distintos tipos de propiedad semipública –por ejemplo, en el plano municipal–, y otros intentos de formular la aplicación del principio de propiedad colectiva una vez que la dirección del conjunto de la actividad económica no está en manos del Estado central.

Sin embargo, el socialismo de mercado se diferencia del socialismo tradicionalmente concebido en el hecho de que sus empresas –ya sean propiedad de los

trabajadores o del Estado– compiten entre sí y por los consumidores con un estilo muy parecido al que es propio del mercado competitivo; y el socialismo de mercado también es diferente del socialismo tradicionalmente concebido porque reduce, aun cuando no lo elimine totalmente, el énfasis socialista en la igualdad económica. La igualdad pasa entonces a un segundo plano porque la competencia en el mercado lleva a la desigualdad entre ganadores y perdedores. Además, en el socialismo de mercado también se ve relegado el concepto de comunidad, porque el intercambio que se practica en él no es menos intercambio de mercado que el que se lleva a cabo en el capitalismo: no se trata sólo de un intercambio de mercado superficial, como sí lo es en la economía carensiana antes descrita. La verdadera reciprocidad, que es la reciprocidad expresa y no la meramente implícita (véanse páginas 33-37), no prevalece en el corazón de las transacciones económicas del socialismo de mercado, aunque queda en un segundo plano del sistema: los valores de igualdad y reciprocidad justifican las restricciones con las que funciona el mercado socialista, lo que también puede hacerse extensivo al Estado de bienestar y a la propuesta de que el Estado se asegure de que todos sus ciudadanos tengan un *ingreso básico* independiente del mercado.

En el libro *A future for socialism*, publicado en 1994 por Harvard University Press, el economista de Yale John Roemer presenta un diseño particularmente cuidadoso de socialismo de mercado. En el esquema de Roemer, cada ciudadano tiene derecho de nacimiento a una porción per cápita del total de bienes de capital de su país. Es libre de intercambiar en el mercado bursátil los vales que representan su porción y así, con habilidad y suerte, puede lograr un mayor número de acciones y/o un mayor ingreso procedente de dividendos que los que obtienen otros, pero no puede liquidar su stock para convertirlo en bienes tales como mansiones, yates, vestidos de Dior o cosas por el estilo: las acciones de las empresas no son convertibles en dinero corriente y tampoco pueden adquirirse con dinero corriente sino sólo con otras acciones. Y cuando esa persona muere, sus acciones retornan al tesoro público de modo tal de dar lugar a nuevos derechos de nacimiento sobre bienes de capital. El mercado laboral, por el contrario, no cambia en otros aspectos, de manera que sus desigualdades persisten, pero ya no en la sinergia magnificadora de la división capital/trabajo.

Resumiendo, el sistema es semejante a una economía capitalista de mercado tradicional con una excepción: la clausura de un mercado, aquel en el

que es posible intercambiar acciones de empresas por dinero con el que se compren bienes de consumo. Aunque la clase capitalista deje de existir, alega Roemer, los resultados de eficiencia del mercado capitalista se logran por otros medios.

Para ilustrar este último punto: por lo general, en una economía capitalista los grandes accionistas de ciertas empresas controlan que esas empresas operen de manera eficiente: tienen paquetes accionarios suficientemente grandes como para obtener un interés inmediato y sustancial en los logros de la empresa. Pero en el socialismo de mercado de Roemer la dinámica de la transacción de acciones repartirá entre muchas empresas la porción de cada individuo y logrará que ningún individuo de ninguna empresa concreta tenga suficientes acciones, ni, por lo tanto, los intereses suficientes como para asumir el papel de control necesario, rol que se asigna a los bancos y a otras instituciones financieras, tal como se anticipa en lo que hoy ocurre de hecho en el sistema del *Keiretsu* japonés y en Alemania.

Roemer es economista y a eso se debe su esfuerzo por mostrar que su sistema no es menos eficiente que el capitalista. Pero supongamos que se equivoca. Supongamos que su esquema, o el de cualquier otro sistema socialista o semisocialista comparable,

es de alguna manera menos eficiente que el del capitalismo estándar. De ello no deberíamos inferir que es necesario preservar el capitalismo: después de todo, la eficiencia es sólo un valor, e insistir en que hay que eliminar los déficits de ese valor, por pequeños que sean y cueste lo que cueste en lo que respecta a los valores de igualdad y comunidad, demostraría una falta de equilibrio. Y es que la eficiencia, en el sentido relevante, significa sólo proveer los bienes y los servicios que uno desea cuando no tiene en cuenta (otros aspectos de) la calidad de su vida y la calidad de las relaciones con los demás ciudadanos. ¿Por qué *no* deberíamos hacer algún sacrificio de lo primero en pro de lo segundo?

El socialismo de mercado no satisface plenamente los estándares socialistas de justicia distributiva, pero consigue muchos más puntos en relación con esos estándares que el capitalismo de mercado, y desde un punto de vista socialista es por lo tanto un proyecto que vale eminentemente la pena. Sin embargo, desde ese punto de vista el socialismo de mercado sigue siendo deficiente, porque de acuerdo con los estándares socialistas existe injusticia en un sistema que adscribe grandes recompensas a personas que resultan ser inusualmente talentosas y que forman cooperativas muy productivas. El

socialismo de mercado también es un socialismo deficiente debido a que el intercambio de mercado que se encuentra en su núcleo tiende a socavar el valor de la comunidad.

Pero, ¿nos sería posible ir más allá que Roemer en dirección contraria a la del mercado? No sé si son posibles los refinamientos necesarios y tampoco sé, hablando más en general, si el ideal socialista pleno es factible, en su forma carensiana o en alguna otra. Nosotros, los socialistas, no sabemos *ahora* cómo trasladar los procedimientos del modelo del campamento a escala nacional, teniendo en cuenta la complejidad y la variedad que implica esa escala. No sabemos *ahora* cómo dar a la propiedad colectiva y a la igualdad el significado real que tienen en el relato del modelo del campamento, pero que no tenían en la Unión Soviética y en estados con un orden similar. La escala temporal, espacial y poblacional restringida del campamento implica que, dentro de sus límites, es posible ejercer el derecho a la elección personal sin tensiones, de manera de preservar la igualdad y la comunidad. Pero aunque es posible que eso suceda en pequeña escala, no sabemos cómo respetar la elección personal de manera consistente con la igualdad y la comunidad en una escala más amplia. Sin embargo, tampoco creo que sepamos

ahora que nunca sabremos cómo hacer estas cosas: soy agnóstico en ese sentido.

La tecnología que consiste en utilizar motivaciones despreciables para lograr un efecto de productividad económica productivo se entiende razonablemente bien. De hecho, la historia del siglo xx alienta la idea de que la manera más fácil de generar productividad en una sociedad moderna es alimentar las motivaciones a las que me he referido, es decir, las de la codicia y el temor. Pero nunca deberíamos olvidar que la codicia y el temor son motivaciones repugnantes. ¿Quién propondría gestionar una sociedad basándose en tales motivos y también promover la psicología en la que se enmarcan si no supiera que son efectivos, si no tuvieran valor instrumental, que es el único valor que tienen? En la famosa frase con la que Adam Smith justificó las relaciones de mercado, señaló que ponemos nuestra fe no en la generosidad del carnicero, sino en su propio interés cuando dependemos de él para que nos suministre carne. Smith proponía luego una justificación plenamente instrumental de los incentivos de mercado frente a lo que reconocía como su carácter intrínsecamente poco atractivo. Los socialistas de la vieja escuela a menudo no prestan atención al punto de Smith, y con su condena moralista de los

incentivos de mercado fracasan cuando plantean su justificación instrumental. Algunos socialistas de mercado contemporáneos, con un entusiasmo excesivo, tienden por el contrario a olvidar que el mercado es intrínsecamente repugnante, porque los ciega el descubrimiento tardío de su valor instrumental. La genialidad del mercado reside en que (1) recluta motivaciones bajas para (2) fines deseables; pero (3) también produce efectos no deseados, incluida una significativa e injusta desigualdad. En una opinión equilibrada, es necesario considerar los tres términos de esa proposición, pero muchos socialistas de mercado se autoengañan y dejan de lado (1) y (3). Entre los que se centraron en (1) y en (2) está el escritor pionero del siglo XVIII Bernard Mandeville, cuya obra *La fábula de las abejas* tenía por subtítulo *Los vicios privados hacen la prosperidad pública*. Muchos de los contemporáneos que celebran el mercado restan importancia a la veracidad de la primera parte de ese subtítulo.

V
Coda

Cualquier intento de hacer realidad el ideal socialista choca con el poder capitalista establecido y con el egoísmo humano individual. Personas políticamente serias deben considerar esos obstáculos seriamente. Pero no pueden considerarlos como razones para desacreditar el ideal mismo. Desacreditar el ideal porque enfrenta esos obstáculos lleva a la confusión, y la confusión genera una práctica desorientada: hay contextos en los que *sí es posible* promover el ideal, pero éste es impulsado con menos decisión de la que sería posible debido a la falta de claridad con respecto a cómo se plasma el ideal en la práctica.

La aspiración socialista consiste en extender el ideal de comunidad y de justicia a toda nuestra vida económica. Como he reconocido ya, ahora sabemos que ahora no sabemos cómo hacerlo, y muchos piensan que ahora sabemos que es imposible hacerlo. Pero las conquistas del comunitarismo en ciertas

áreas, como la provisión de salud y de educación, han mantenido en el pasado formas viables de producción y distribución, y ahora es imperativo defender el ideal de comunidad, dado que se trata de un valor que hoy está sometido a la agresiva amenaza del principio del mercado. La tendencia natural del mercado es incrementar el alcance de las relaciones sociales que él cubre, porque los emprendedores ven en sus límites la oportunidad de transformar en mercancías aquellas cosas que todavía no lo son. Librada a sí misma, la dinámica capitalista produce la inercia necesaria para sostenerse, y los socialistas, por tanto, necesitan el poder de la política organizada para oponerse a ella: sus oponentes capitalistas, que siguen la corriente del sistema, necesitan menos ese poder (¡lo que no quiere decir que no lo tengan!).

Estoy de acuerdo con Albert Einstein en que el socialismo es el intento de la humanidad por "superar y avanzar más allá de la fase depredadora del desarrollo humano". Todo mercado, incluso un mercado socialista, es un sistema depredador. Hasta ahora nuestro intento de ir más allá de la depredación ha fracasado, pero no creo que abandonarlo sea la conclusión correcta.

Agradecimiento

Una versión de este ensayo se publicó previamente en *Democratic equality: What went wrong?*, ed. de Edward Broadbent, University of Toronto Press, 2001.

Este libro se terminó de imprimir
en febrero de 2011 en Romanyà Valls S.A.
08786 Capellades.